

Bohdan Małyśz

Czeski ateizm na tle polskiej religijności – przesłanki historyczne

Czesi i Polacy: podobieństwa i kontrasty

W Europie Środkowej sąsiadują z sobą zarówno kraje i narody o wysokim stopniu wzajemnego podobieństwa, jak również kraje i narody wyraźnie różniące się między sobą. Nie brak też sąsiedztw, które łączą w sobie jedno i drugie, tak więc nieraz trudno rozstrzygnąć, czy są to kraje kulturowo bardziej sobie bliskie czy dalekie. Region ten jest płaszczyzną stykania się żywiołu germańskiego i słowiańskiego, co jednak nie przesądza o tym, że sąsiedztwo germańsko-słowiańskie (np. czesko-niemieckie) musi być pod każdym względem bardziej kontrastowe niż sąsiedztwo słowiańsko-słowiańskie (np. czesko-polskie)¹. Czechy graniczą z czterema państwami, dwoma germańskimi i dwo-

¹ Niekiedy z przyczyn propagandowych starano się widzieć w Czechach i Polakach głównie narody bratnie, zaś w Polakach i Niemcach narody wiecznie skłócone, co ilustrują tytuły dwu klasycznych syntez: T. Lehr-Spławiński, K. Piwarski, Z. Wojciechowski, *Polska – Czechy. Dziesięć wieków sąsiedztwa*, Katowice-Wrocław 1947 oraz Z. Wojciechowski, *Polska – Niemcy. Dziesięć wieków zmagania*, Poznań 1945. Na wymowność tych tytu-

ma słowiańskimi. Każde z tych sąsiedztw ma swoją specyfikę, wynikającą zarówno z historii zamierzchłej, jak i najnowszej. Sąsiedztwo czesko-niemieckie często uważane było za ośnowę i napięciotwórczy konstans dziejów czeskich (twórca tej tezy, František Palacký, mówił o „stykaniu się i potykaniu” z Niemcami). Cecha ta dotyczy również Austrii jako części obszaru niemieckiego, nosicielki niemieckojęzycznej kultury i jako dominującej siły politycznej w całych dziejach nowożytnych narodu czeskiego. O Czechach i Słowakach mówi się natomiast jako o najbliższych sobie narodach na świecie. Zaś najbardziej kontrowersyjne – z punktu widzenia rozstrzygnięcia o podobieństwach czy odmienności, o bliskości czy odległości – wydaje mi się sąsiedztwo czesko-polskie. Z jednej strony wskazuje się na wspólne pochodzenie, podobieństwo języka i kultury, od średniowiecza rozwijające się poczucie wspólnoty², wzajemne wpływy językowe – najpierw cze-

łów zwrócił uwagę np. J. S t r z e l c z y k, *O polityczno-kościelnych związkach polsko-czesko-niemieckich około 1000 roku*, [w:] *Ludzie – kościół – wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, red. W. I w a Ń c z a k, S. K. K u c z y Ń s k i, Warszawa 2001, s. 95-107; na pewną ich nieadekwatność – zwłaszcza w odniesieniu do średniowiecza – zwrócił uwagę H. S a m s o n o w i c z, *Spory o średniowiecze*, [w:] *Dziedzictwo średniowiecza. Mity i rzeczywistość*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991, s. 25, który stwierdza, że Czesi stanowili wówczas dla Polski większy problem niż Niemcy.

² R. H e c k, *Poczucie wspólnoty słowiańskiej w czesko-polskich stosunkach politycznych w średniowieczu*, [w:] *Z polskich studiów slawistycznych*, Seria 3. Historia, Warszawa 1968, s. 67-78; tenże, *Problem słowiański w średniowiecznej historiografii czeskiej*, [w:] *Europa – Słowiańszczyzna – Polska. Studia ku uczczeniu Profesora Kazimierza Tymienieckiego*, red. J. B a r d a c h, Poznań 1970; R. Heck, *Národní a slovanská ideologie táboritů*, [w:] *Tábor a husitská revoluce. Soubor příspěvků ze IV. Symposia Pragense, Tábor 22.-25. září 1970*, „Jihočeský sborník historický”, zvláštní číslo XL ročníku, 1971, s. 22-30; tenże, *Tábor a kandidatura Jagiellońska w Czechach (1438-1444)*, Wrocław 1964; tenże, *Uwagi o rozwoju polskiej i czeskiej świadomości narodowej w średniowieczu*, [w:] *Studia nad rozwojem narodowym Polaków, Czechów i Słowaków*, red. tenże, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1976, s. 5-24; A. F. Grabski, *Poczucie jedności słowiańskiej a świadomość narodowościowa w Polsce średnio-*

sko-polskie, później polsko-czeskie³, wspólny los długotrwałej utraty niepodległości, wspólne położenie na peryferiach Zachodu, nieraz zbieżne fazy wzlotów i upadków itp. Chociaż wspólnym losem była też okupacja hitlerowska, to mniej podobna była już postawa omawianych narodów wobec niej. Zbliżone okoliczności życia pod hegemonią sowiecką też ostatecznie nie zaowocowały ukształtowaniem podobnych postaw i mentalności. To charakterystyczne: wspólnota czesko-polskich losów przeplata się z odmiennymi reakcjami.

Spśród różnic światopoglądowych najbardziej wyrazista jest bez wątpienia różnica w religijności obydwu narodów. U progu czeskiej i polskiej państwowości (choć Czesi byli już wówczas nieco dalej za jej progiem) odrobinę młodsza cywilizacyjnie Polska przyjęła chrzest za pośrednictwem Czech. To znów element wspólnoty. Jednakże do owej początkowej afiliacji nie nawiązywał bynajmniej równoległy rozwój religii w obydwu krajach. Aczkolwiek dzieje Polski – zwłaszcza te nowożytnie – wydają się znacznie bardziej burzliwe, to nie odnotowano w nich tak silnych jak u południowych sąsiadów drgań i perturbacji na tym szczególnym tle, jakim jest tło religijne. Wystarczy tu wspomnieć

wiecznej, [w:] *Z Polskich studiów slawistycznych*, s. 79-89; F. Šmahel, *Idea národa v husitských Čechách*, Praha 2000, zwłaszcza s. 199-212; red. tenże, *Husyckie pojęcie wzajemności słowiańskiej i czesko-polskiej*, [w:] *Polskie echa husytyzmu. Materiały z konferencji naukowej, Kłodzko 27-28 września 1996*, red. S. Bylina, R. Gładkiewicz, Warszawa 1999, s. 9-19; rozdział *Zagadnienie świadomości narodowej w Czechach i w Polsce w XIII wieku a problem zbliżenia czesko-polskiego*, [w:] A. Barciak, *Czechy a ziemię południowej Polski w XIII wieku oraz w początkach XIV wieku. Polityczno-ideologiczne problemy ekspansji czeskiej na ziemię południowej Polski*, Katowice 1992, s. 126-145; A. Barciak, *Problemy świadomości narodowej w stosunkach czesko-polskich w średniowieczu*, [w:] *Czechy i Polska na szlakach ich kulturalnego rozwoju*, red. J. Grell, Kraków 1998, s. 43-52; J. Mikulka, *Slovanství a česká společnost v době husitské*, [w:] *Slovanství v národním životě Čechů a Slováků*, red. V. Štátný, Praha 1968, s. 38-49.

³ Synteza na temat wzajemnych wpływów językowych: T. Z. Orłowski, *Tysiąc lat czesko-polskich związków językowych. Tisíc let česko-polských jazykových vztahů*, Kraków 1993.

rywalizację obrządku słowiańskiego z łacińskim jeszcze z czasów wielkomorawskich, rewolucję husycką, legalną koegzystencję dwu wyznań po jej zakończeniu⁴, praski początek wojny trzydziestoletniej lub próby poszukiwania tożsamości między tradycyjnym chrześcijaństwem a laickim humanizmem w dwudziestolecu międzywojennym. Ośmielam się stwierdzić, że Polska nie wydała w dziedzinie myśli religijnej tak wielu oryginalnych koncepcji jak Czechy. Z jednej strony należy wymienić czeską tolerancję religijną drugiej połowy XV w. oraz wieku XVI, a także nazwiska takie jak: Jan Hus i jego poprzednicy, Petr Chelčický, Jan Amos Komenský, Bernard Bolzano, Tomáš G. Masaryk; z drugiej strony trzeba wspomnieć zwłaszcza Pawła Włodkowica oraz ideę polskiej tolerancji, datowaną na ogół od II połowy XIV w. aż do jej załamania w wieku XVII⁵. Jeżeli przyjąć, że sugestia o przewadze oryginalności czeskich koncepcji zgodna jest z prawdą, wynikałoby to stąd, że religijny wyznacznik tożsamości Polaków stanowi historycznie nieomal niezachwianą wartość stałą. A stabilizacja nie zawsze sprzyja poszukiwaniom. Widoczne jest to chyba i dzisiaj, kiedy czytając teksty czeskich duchownych, odnosi się wrażenie, że ukształtowani zostali oni w atmosferze, która nie określa z góry toku ich myślenia ani nawet meandrów ich wiary. Wydaje się, jak gdyby poszukiwali oni wraz z narodem. Zresztą naród ten stawia im poprzez swą indyferentną postawę bardzo trudne zadania. Polacy natomiast mniej myśleli o religii, a bardziej działali w jej duchu. To zresztą nie raz okazało się zbawienne w sytuacjach zagrażających bytowi pań-

⁴ Zob. na ten temat: J. V á l k a, *Tolerance či koexistence? K povaze soužití různých náboženských vyznání v českých zemích v 15.-17. století*, „*Studia Comeniana et Historica*” 1988, t. 18, č. 35, s. 63-75; N. R e j c h r t o v á, *Příspěvek k diskusi o „koexistenci či toleranci” náboženských vyznání v 15.-17. století*, „*Folia Historica Bohemica*” 1991, t. 15, s. 443-450.

⁵ J. D r a b i n a, *Wokół genezy niektórych cech religijności polskiej*, [w:] *Religijność polska. Jej specyfika i uwarunkowania*, „*Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego*”, R. 934, 1988, z. 22, s. 7-8; por. prace J. T a z b i r a na temat polskiej tolerancji oraz J. C a s a n o v a, *Das Katholische Polen im nachchristlichen Europa*, „*Transit. Europäische Revue*” 2003, t. 25, s. 50-65.

stwa, a nawet samego narodu polskiego. Czy zatem jest paradoksem, że historia duchowa dziś tak zateizowanego – a w dużej mierze także odduchowionego – narodu czeskiego jest tak bogata, a w pewnym względzie oryginalniejsza niż dorobek myśli religijnej arcykatolickiej Polski? Chyba nie jest to zaskoczeniem, skoro uświadomimy sobie, że Czesi doszli do współczesnego ateizmu w wyniku wielu powikłań, którym towarzyszyły oczywiście stosowne do sytuacji idee i ferment intelektualny. Kto wie, czy w procesie ateizacji pewnej roli nie odgrywa już zmęczenie nieustannymi poszukiwaniami własnej tożsamości w oparciu o religię. Wyznacznik ten względnie szybko zastąpiony został przez pojęcie narodu⁶, później przez „naukowy ateizm” (wprowadzany odgórnie, ale chyba niezbyt obcy mieszkańcom kraju), a dziś w przeważającej mierze przez płaski scjentyzm czy spłycone formy oświeceniowej wiary w postęp lub też po prostu ideową obojętność. Warto w tym miejscu zauważyć, że w odróżnieniu od Polski udział treści chrześcijańskich w formowaniu obrazu tożsamości narodowej jest w Czechach jednym z najniższych w Europie⁷. Podczas gdy cze-

⁶ Z. R. N e š p o r, *Religiozita, ne-religiozita a antireligiozita v moderních společnostech: česká anomálie*, [w:] *Evropa a její duchovní tvář. Eseje – komentáře – diskuse*, ed. J. H a n u š, J. V y b í r a l, Brno 2005, s. 114; Z. R. N e š p o r, *Tak zvaný český ateismus a jeho sociální a eklesiální dopady*, [w:] *Český ateismus: příčiny, klady, zápory. Sborník příspěvků z kurzu pro kazatele ČCE, pořádaného Spolkem evangelických kazatelů v Praze 24.-28. ledna 2005*, ed. M. K i t t a, Benešov 2006, s. 75; Z. R. N e š p o r, *Co znamená ateismus v Čechách a na Moravě?*, „Protestant” 2005, t. 16, nr 3, s. 6-7; tenże, *Mezi náboženstvím a ateizmem. Skrytá religiozita současné české společnosti – Between Religion and Atheism: Hidden Religiosity of the Contemporary Czech Society*, [w:] *Moderné náboženstvo – Modern Religion*, ed. S. J o z e f č i a k o v á, Bratislava 2005, s. 85-103, 254-274; tenże, *Ústřední vývojové trendy současné české religiozity*, [w:] *Jaká víra. Současná česká religiozita a spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*, ed. tenże, Praha 2004, s. 27; por. tenże, *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2006.

⁷ K. V l a c h o v á, B. Ř e h á k o v á, *Národ, kulturní identita a národní hrdost v Evropě*, „Sociologický Časopis/Czech Sociological Review” 2004, t. 40, nr 4, s. 496; por. Z. R. N e š p o r, *Mezi náboženstvím a ateizmem*, s. 85-103;

ski nacjonalizm ukształtował się w m.in. w opozycji do katolicyzmu, polski nacjonalizm szedł w parze z przekonaniami religijnymi.

Symbolicznym wyrazem powikłanego rozwoju czeskiej przygody z religią jest sam jej początek. W Polsce mamy do czynienia z jedną dominującą datą – rokiem 966, który stanowi początek ponadtysiącletniego, praktycznie nieprzerwanego okresu panowania chrześcijaństwa, a nawet szczegółowiej: katolicyzmu (reakcje pogańskie z początków państwowości polskiej nie mają w wymiarze długiego trwania większego znaczenia; można chyba stwierdzić to samo i o reformacji). Na Morawach natomiast odkryto kościoły pochodzące już z około roku 800; około roku 830 przyjął chrzest w obrządku łacińskim książę wielkomorawski Mojmir; w roku 845 czternastu książąt czeskich przyjęło chrzest od Ludwika Niemca w Ratybonie; w roku 863 przybyli na Morawy bracia solunscy Konstantyn i Metody, wprowadzając tu liturgię słowiańską; około roku 880 przyjął na Morawach chrzest z rąk arcybiskupa Metodego pierwszy historyczny książę czeski, Borzywoj, który założył też pierwszy kościół w Czechach, a w roku 895 jego syn Spitygniew przyjął chrzest znowuż z Niemiec, będąc dzięki temu w legendach określany jako pierwszy chrześcijański władca Czech (ochrzcenie Borzywoja przez Metodego nie było mile widziane przez zwolenników liturgii łacińskiej). Widzimy więc, że zasadnicze wahania i oscylacje między poszczególnymi opcjami religijnymi stoją już u samej kolebki czeskiego chrystianizmu. Można powiedzieć,

J. D a m b o r s k ý, *Ojczyzna w języku czeskim*, [w:] *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, red. J. B a r t m i ń s k i, Lublin 1993, s. 175-176. Autor zauważa, że dla Polaków może być zaskakujące, iż wśród wartości, z którymi Czesi kojarzą pojęcie ojczyzny, nie ma w ogóle takich pojęć, jak wiara, religia, pobożność, Kościół, chrześcijaństwo; o związkach katolicyzmu z polskością: E. N o w i c k a, *Roman Catholicism and the Content of „Polishness”*, [w:] *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, ed. I. B o r o w i k, G. B a b i ń s k i, Kraków 1997, s. 81-92. Dziś – jak sądzę – bardziej zdecydowanie niż polski patriotyzm nawiązuje do katolicyzmu polski nacjonalizm, co nie zawsze wyrabia dobrą markę polskiej religijności, zarówno wśród umiarkowanych patriotów polskich, jak również w opinii zagranicy.

że początkowe rozchwanie tej kolebki spowodowało przetrwanie jej ruchów wahadłowych przez kolejnych tysiąc lat z okładem.

Społeczeństwo europejskie jest najbardziej zsekularyzowanym społeczeństwem świata⁸. Uważa się, że Europa nie jest pod tym względem w globalnym kontekście obszarem reprezentatywnym, lecz raczej wyjątkiem. Zarówno Trzeci Świat, jak i Ameryka Północna odnotowują bądź rozwój religijności, bądź powrót religii do sfery życia publicznego⁹. Uznając teorię o tym, że sekularyzacja idzie w parze z modernizacją, trzeba by było uznać Amerykę za anomalię. Rewidując jednak teorię o konieczności strukturalnego powiązania modernizacji (oświata, urbanizacja, industrializacja) z upadkiem praktyk religijnych, dochodzi się do wniosku, że ową anomalię stanowi raczej Europa. José Casanova uważa, że spośród trzech aspektów sekularyzacji strukturalnie nieodzownym elementem modernizacji jest tylko 1) emancypacja sfery świeckiej spod zależności instytucji kościelnych, nie zaś 2) upadek religijnych przekonań i praktyk ani też 3) prywatyzacja religii. Przykładem na to jest dla niego obok Ameryki Północnej również Polska¹⁰, która będąc wysoce zurbanizowanym i zindustrializowanym

⁸ J. C a s a n o v a, *Der Ort der Religion im säkularen Europa*, „Transit. Europäische Revue” 2004, t. 27, s. 86-106, tenże, *Das Katholische Polen im nachchristlichen Europa*, s. 50-65. Autor mówi wprost o Europie pochrześcijańskiej.

⁹ Tenże, *Naděje a úskali veřejného náboženství. Srovnání mezi východní a západní Evropou*, [w:] tenże, *Evropa a její duchovní tvář*, s. 84-85, 87; tenże, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994; *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, ed. P. L. B e r g e r, Washington 1999 (tam zwłaszcza: G. D a v i e, *Europe: The Exception That Proves the Rule?*, s. 65-83); G. K e p e l, *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*, Brno 1996; por. D. H a m p l o v á, *Náboženství a nadpřirozeno ve společnosti. Mezinárodní srovnání na základě empirického výzkumu ISSP*, Praha 2000, s. 10-11, 14; Z. R. N e š p o r, *Religiozita, ne-religiozita a antireligiozita*, s. 111-112; tenże, *Kvalitativní sociologické studium současné české religiozity*, [w:] *Jaká vira*, s. 12; tenże, *Mezi náboženstvím a ateizmem*, s. 85-103; tenże, *Religious Processes in Contemporary Czech Society*, „Sociologický Časopis” 2004, t. 40, nr 3, s. 277-278; tenże, *Úvod*, [w:] *Vira bez církve? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2004, s. 7-8.

krajem, nie wykazuje wyraźnego osłabienia religijności. Zgodnie z tezą Casanovy sekularyzacja nie jest wprost wynikiem modernizacji jako takiej, lecz raczej rezultatem p r z e k o n a n i a, że modernizacja musi za sobą sekularyzację pociągać. Jest to więc samospełniająca się przepowiednia (*self-fulfilling prophecy*)¹¹, której przykładem *par excellence* mają być w Europie właśnie Czesi. Znaczna część ich elit zaczęła bowiem już w wieku XIX – a więc szybciej niż większość Starego Kontynentu – postrzegać religię jako „folklorystyczny przeżytek” i jako „relikt średniowiecza”¹². Te teoretyczne przekonania walnie przyczyniły się do praktycznej sekularyzacji. Natomiast w powszechnym przekonaniu Polaków wysoki stopień religijności nie jest w stosunku do procesu modernizacji zjawiskiem obcym. Inaczej myśli dziś wielu Czechów, którzy intuicyjnie przyjmują tezę o nierozłącznej parze modernizacja-sekularyzacja i są zatem w stanie, jak prawie żaden

¹⁰ J. C a s a n o v a, *Naděje a úskali*, s. 87; tenże, *Der Ort der Religion*, s. 86-106; tenże, *Das Katholische Polen*, *passim*, np.: „Die Hoffnungen des Gierек-Regimes, wirtschaftliche Fortschritte würden in Polen die gleichen säkularisierenden Auswirkungen haben wie offenbar im Westen, erfüllten sich nicht [...] am Ende der Gierек-Ära deuteten die meisten Indikatoren eher auf den umgekehrten Prozess einer Verstärkung der religiösen Bindungen”; „Nowocześni, religijni Polacy mogliby skłonić ześwieczonych Europejczyków do ponownego przemyslenia przyjętych zasad i uświadomić im, że to nie Polska nie przystaje do Europy, lecz raczej ześwieczona Europa odstaje od reszty świata. Polski katolicyzm nieraz już pomieszał rachuby sceptykoma. Może to uczynić jeszcze raz”, tenże, *Katolicyzm, Polska, Europa. Przykład znad Wisły*, „Rzeczpospolita” 2003, 20 IX; por. M. L i b i s z o w s k a-Ż ó ł t k o w s k a, *Typy religijności w społeczeństwie polskim w początkach XXI w. – trwałość i zmiana*, [w:] *Katolicyzm polski w warunkach Unii Europejskiej. Szanse, zagrożenia, obawy i nadzieje*, „Socjologia Religii”, red. J. B a n i a k, t. 2, Poznań 2004, s. 86; J. M a r i a ń s k i, *Katolicyzm polski w perspektywie europejskiej: misja czy przystosowanie, czyli z jaką religijnością do Europy*, [w:] *Katolicyzm polski*, s. 67. Można jednak zauważyć, że to zarówno Polska odstaje od Europy, jak i Europa od świata.

¹¹ J. C a s a n o v a, *Das Katholische Polen*, s. 59-61.

¹² Z. R. N e š p o r, *Tak zvaný český ateismus*, s. 71; tenże, *Kvalitativní sociologické studium*, s. 13; tenże, *Ústřední vývojové trendy*, s. 27-28; tenże, *Mezi náboženstvím a ateizmem*, s. 85-103.

naród, uważać swą niereligijność wręcz za dowód własnej postępowości¹³. Zdeněk R. Nešpor mówi wprost, że sekularyzacja w Czechach rozwija się w wielu aspektach podobnie jak we Francji, choć czasem nawet bardziej radykalnie; podczas gdy we Francji ciągle jeszcze nie należy do dobrego tonu prezentować swój ateizm publicznie (z wyjątkiem deklarowanej walki z religią), w dwudziestowiecznych Czechach sytuacja ta nie tylko umożliwiła, ale czasem zaczęła tego wprost wymagać¹⁴. Czesi stoją więc ze swoją postawą na najbardziej zsekularyzowanym krańcu najbardziej zsekularyzowanego kontynentu, podczas gdy Polacy na najmniej zsekularyzowanym krańcu tegoż najbardziej zsekularyzowanego kontynentu. Skrajność Czechów jest więc większa – ma ona nie tylko wymiar europejski, lecz także globalny. Polacy natomiast w wymiarze ogólnoswiatowym stoją bardziej pośrodku, a obrzeża zajmują tylko w wymiarze kontynentalnym. Mimo to za mniej charakterystyczną dla Europy uchodzi na ogół (także w oczach Czechów) sytuacja w Polsce. Sami Polacy nieraz postrzegają swój katolicyzm jako wyjątkowy lub nawet lepszy czy wzorcowy, a swój kraj jako twierdzą obłąconą przez niewiarę i moralne zepsucie Zachodu¹⁵. Znalazło (i znajduje) to swe odbicie w „eurofobicznych” postawach części społeczeństwa polskiego. Zjawisko to występowało (i występuje) również w Czechach, z tą jednak zasadniczą różnicą, że na ogół nie ma ono podłoża obyczajowego, tym mniej religijnego (chrześcijańskiego)¹⁶.

¹³ M. K i t t a, *Úvod*, [w:] *Český ateismus*, s. 3.

¹⁴ Z. R. N e š p o r, *Tak zvaný český ateismus*, s. 79; tenże, *Co znamená ateismus*, s. 6-7; „*Národní ateismus je značnou částí veřejnosti doslova hýčká a prosazován*” (tenże, *Mezi náboženstvím a ateizmem*, s. 85).

¹⁵ M. M r ó z, *Między zuchwalstwem a rozpaczą: odpowiedź etyki nadziei na pytanie o przyszłość katolicyzmu polskiego i wiary w Europie*, [w:] *Katolicyzm polski w warunkach Unii Europejskiej*, s. 27; J. B a n i a k, *Kondycja katolicyzmu polskiego w kontekście jednoczącej się Europy*, [w:] *Katolicyzm polski w warunkach Unii Europejskiej*, s. 8-9; J. M a r i a ń s k i, *Katolicyzm polski w perspektywie europejskiej*, s. 59-60.

¹⁶ Z. R. N e š p o r, *Ústřední vývojové trendy*, s. 35; por.: J. Casanova, *Das Katholische Polen*, s. 50-65; H. R u s e k, *Chrześcijańskie sąsiedztwa w Europie*

Jak możliwe jest tak odmienne sąsiedztwo na tak relatywnie niewielkim skrawku ziemi? Milan Kundera odpowiedziałby, że dzieje się tak dlatego, że rzeczywistość europejska opiera się na regule „maksimum różnorodności na minimum przestrzeni” w odróżnieniu od Rosji bazującej na regule przeciwnej: „minimum różnorodności na maksimum przestrzeni”. Europa Środkowa niejako jeszcze podwaja ową regułę europejską, bo „zawsze pragnęła być skondensowanym obrazem Europy, w całym bogactwie jej różnorodności, małą arcyeuropejską Europą”¹⁷. Halina Rusek pisze zaś: „Choć w pojawiających się od dziesięcioleci różnych koncepcjach Europy Środkowo-Wschodniej podkreśla się polityczną bądź kulturową jedność tego regionu, jednak duchowa wspólnota środkowoeuropejska, choć wydaje się dla wielu stanem pożądanym, jest mitem”¹⁸. Wydaje się też słuszne stwierdzenie Mikłósa Tomki, że kraje Europy Wschodniej różnią się między sobą co do religijności bardziej niż kraje Europy Zachodniej¹⁹, oraz spostrzeżenie Olafa Müllera, że w Europie Środkowej i Wschodniej napotykałyśmy bardzo heteronomiczny krajobraz religijny²⁰. Opinie powyższe nie dziwią, zważywszy, że to właśnie w centrum Europy graniczą z sobą najbardziej zlaicyzowany i najbardziej tradycyjnie katolicki kraj Starego Kontynentu.

Środkowo-Wschodniej. Przypadek polsko-czeski i polsko-słowacki, [w:] *Katolicyzm polski*, s. 104.

¹⁷ M. K u n d e r a, *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej*, „Zeszyty Literackie” 1984, s. 18.

¹⁸ H. R u s e k, *Chrześcijańskie sąsiedztwa*, s. 95.

¹⁹ M. T o m k a, *Comparing Countries by Their Religiosity in Eastern Europe*, [w:] *Religion and Patterns of Social Transformation*, ed. D. Marinović-Jerolimov i in., Zagreb 2004, s. 49-59, tu: s. 49.

²⁰ O. M ü l l e r, *Religiosity in Central and Eastern Europe: Results from the PCE Survey*, [w:] *tamże*, s. 61-77, tu: s. 61.

Wybrane dane statystyczne

Polska i Czechy nie stanowią rzecz jasna jedyne go przypadku europejskich sąsiadów wykazujących z jednej strony znaczne podobieństwa (i wymienianych przeto często jednym tchem), a z drugiej strony różniących się pod względem religijnym. Można wspomnieć Belgię i Holandię czy też Rumunię²¹ i Bułgarię. Nigdzie jednak skrajność nie jest tak wyraźna jak w przypadku Czech i Polski, na co wskazują wyniki sondażu francuskiej agencji Sofres z 2005 r. Zgodnie z nimi religia odgrywa zasadniczą rolę w życiu 84% Polaków i zaledwie 34% Czechów. Zaś na pytanie, czy kobieta powinna mieć prawo do przerywania ciąży, pozytywnie odpowiedziało 81% Czechów i 47% Polaków. W obydwu wypadkach chodziło o najwyższą i najniższą odnotowaną wartość w ramach Unii Europejskiej. Natomiast największe zbliżenie wykazały omawiane narody w innej kwestii powiązanej z etyką życia: bezwzględnie przeciwko karze śmierci opowiedzieli się w najniższym stopniu właśnie Polacy (39%) i Czesi (43%)²². Podczas gdy w dwu pierwszych wypadkach wyniki w pełni potwierdziły polsko-czeską polaryzację na linii „konserwatyzm-liberalizm”, trzeci przypadek wymaga dodatkowego komentarza. Czy dziwi bardziej fakt, że za karę śmierci opowiadają się Polscy chrześcijanie, uznający przecież przykazanie „nie zabijaj”, czy też fakt, że opowiadają się za nią liberalni Czesi? Poparcie dla kary śmierci uchodzi na ogół za niechrześcijańskie i antyliberalne, lecz związane jest zarazem z postawą konserwatywną. Dlatego paradoksalnie dziwić może bardziej u liberalnych Czechów niż u chrześcijańskich Polaków. Wyniki sondażu wykazały ogólnie, że „żaden naród w Unii Europejskiej nie jest tak przywiązany do religii, nie sprzeciwia się tak bardzo związkowi homoseksualnym i nie opowiada się w takim stopniu za przywróceniem

²¹ Spośród krajów postkomunistycznych mieszkańcy Rumunii obok mieszkańców Polski wykazują najwyższy stopień religijności, zob. *Religion and Pattern, passim*.

²² J. Bielecki, *Polaków portret konserwatywny*, „Rzeczpospolita” 2005, 24 V, s. 2.

kary śmierci, jak Polacy”. Z drugiej strony to właśnie Polacy najmniej wypowiedzieli się za położeniem tamy napływowi imigrantów²³. Spośród wyników świadczących najwyraźniej o odmiennym stosunku Polaków i Czechów do religii można wymienić przykładowo następujące stwierdzenia. Aż 94,4% Polaków (najwięcej spośród badanych), a zaledwie 43,2% Czechów (mniej tylko Estończycy i Białorusini) autoidentyfikuje się jako osoby religijne²⁴. Udział w nabożeństwach przynajmniej raz w miesiącu deklaruje 78,2% Polaków (najwięcej po Malcie) i zaledwie 11,7% Czechów (podobnie jak w Estonii, Francji, Danii; jeszcze nieco mniej w Szwecji i Rosji). Wychowanie religijne w rodzinie odebrało aż 96,1% Polaków (najwięcej; tylko nieco mniej Rumunów), a zaledwie 35,6% Czechów (mniej tylko w Rosji i Estonii). Co ciekawe, aż 74% tych Polaków, którzy nie zostali wychowani w wierze, odnalazło drogę do Boga i uznaje się za osoby wierzące, zaś aż 19% Polaków niewychowanych religijnie bierze regularny udział w nabożeństwach²⁵. Świadczy to zapewne o sile społecznego oddziaływania Kościoła i ogólnej atmosferze sprzyjającej nawróceniu. W Czechach nie ma natomiast poza wychowaniem rodzinnym innych czynników, które prowadziłyby człowieka do Boga, a tym bardziej do udziału w życiu Kościoła (spośród niewychowanych w wierze Czechów, tylko 8% deklaruje wiarę, a 1% chodzi do kościoła). Zaufanie wobec instytucji religijnych najmniejsze jest w Holandii, następnie we wschodnich landach Niemiec i w Czechach, największe w Irlandii, na Węgrzech i w Polsce²⁶. Jak widzimy, nie we wszystkich wskaźnikach dotyczących przekonań religijnych i życia wyznaniowego Polska zajmuje pierwsze miejsce, a Czechy ostatnie (zawsze jednak chodzi

²³ *Tamże*; na temat powiązań między religijnością a tolerancją zob. E. Wysocka, *Religijność a tolerancja. Obszary zależności*, Kraków 2000.

²⁴ L. H a l m a n, *The European Values Study: The Third Wave*, Tilburg 2001; cyt. za: I. B o r o w i k, D. M a r i n o v i ć-J e r o l i m o v, S. Z r i n š č a k, *Religion and Patterns of Social Transformation – or: How to Interpret Religious Changes in Post-Communism?*, [w:] *Religion and Patterns*, s. 13.

²⁵ *Tamże*; por. O. M ü l l e r, *Religiosity*, s. 65-66.

²⁶ D. H a m p l o v á, *Náboženství*, s. 19.

o czołówkę i końcówkę tabeli). Istnieją jednak co najmniej dwie kategorie, według których Republikę Czeską można by uznać za najbardziej ateistyczny kraj Europy. Chodzi o odsetek ludzi deklarujących wiarę w Boga, który w Czechach wynosi 32%. Niższy wynik uzyskał jedynie były obszar NRD (24%), a więc kraj już nieistniejący, najwyższy zaś Rumunia (98%), Polska (95%) i Irlandia (94%). Bezkonkurencyjne pierwszeństwo przypada Czechom również w braku wiary w Boga osobowego (6,3%). W podobnie zlaicyzowanych wschodnich landach Niemiec i w Holandii wiara w Boga osobowego jest ponad trzy razy wyższa (20,5% i 23,5%), ogólnie największa jest z kolei w Polsce (82%)²⁷. Świadczy to nie tylko o ilościowej, lecz także jakościowej różnicy między polskim i czeskim katolicyzmem. Polscy katolicy wykazują znacznie wyższy indeks ortodoksji niż czescy. Odsetek czeskich katolików wierzących w Boga osobowego jest nawet znacznie niższy niż odsetek katolików w społeczeństwie czeskim (sic!). Doprowadza nas to do paradoksalnego stwierdzenia, że sam czeski katolicyzm jest mniej katolicki niż czeski naród jako taki.

Unikając wgłębiania się w dane statystyczne, pragnę zwrócić jeszcze uwagę na błąd logiczny lub co najmniej nieścisłość, jaka pojawiła się w „Arkuszu do spisu osób” podczas narodowego spisu powszechnego w Republice Czeskiej w roku 2001. Jak dotąd nie zwrócono w literaturze uwagi, że w punkcie 14: „Religia, wiara lub bez wyznania” w dwu oferowanych opcjach przeciwstawiono sobie pojęcia „wierzący” i „bez wyznania”²⁸, podczas gdy logiczną poprawną parą przeci-

²⁷ „W Boga jako osobę wierzyła zaledwie jedna czwarta katolików [...] tradycyjnym chrześcijańskim prawdom wiary tylko jedna piąta katolików”, *tamże*, s. 47; D. L u ž n ý, J. N a v r á t i l o v á, *Religion and Secularization in the Czech Republic*, „Czech Sociological Review” 2001, t. 9, nr 1, s. 85-98, cyt: „Zaledwie 18,5% Czechów wierzących w Boga wierzy, że istnieje Bóg osobowy”.

²⁸ Opcja 1: „bez wyznania”, opcja 2: „wierzący – podaj jak najdokładniej, do jakiego Kościoła, związku religijnego lub wiary należysz”, http://www.czso.cz/sldb/sldb.nsf/i/metodika_a_organizace_scitani_lidu (30.01.2007), formularz przygotowano również w języku polskim; natomiast w roku 1991 dokonano ściślejszego rozróżnienia: „zapište náboženské vyznání, ke kterému se hlásíte nebo bez vyznání”, http://www.czso.cz/sldb/sldb.nsf/i/scitani_tiskopisy (30.01.2007).

wieństw stanowią pojęcia „wierzący – niewierzący” oraz „przyznający się do wyznania – bez wyznania”. Bycie osobą bez wyznania nie wyklucza przecież bycia osobą wierzącą. Niefortunny dobór opcji stanowiłby być może problem czysto teoretyczny w wiekach minionych, gdy osoby wierzące były z reguły związane z konkretnym wyznaniem, lecz w dzisiejszych czasach, gdy szeroko rozpowszechnione jest zjawisko nazwane przez Grace Davie²⁹ *believing without belonging* (wiara bez przynależności), sprawa przybiera też wymiar praktyczny. W Czechach ma to znaczenie tym większe, że wielu ludzi wierzy w „coś”, nie należąc przy tym do żadnego związku wyznaniowego. Często osobom, które wybrały w spisie powszechnym opcję „bez wyznania”, przypisuje się automatycznie „ateizm”, co jednak formalnie nie spełnia kryterium wynikania. Wyżej cytowane wyniki badań wskazywałyby jednak na znaczną zbieżność między czeską „niewiarą” a „bezwyznaniowością”.

Na koniec tej części rozważań należy przynajmniej napomknąć, że religijność Słowaków, którzy zamieszkiwali z Czechami jedno (niepodległe) państwo przez kilka dziesięcioleci, plasuje się gdzieś między religijnością czeską i polską. Zarówno pod względem statystycznym, jak i jakościowym zbliżona jest jednak bardziej do religijności północnych aniżeli zachodnich sąsiadów³⁰.

Historyczne uwarunkowania odmiennego rozwoju religijności w Czechach i w Polsce

Banałem byłoby twierdzenie, że zasadniczo odmienne postawy współczesnych społeczeństw dwu najludniejszych krajów zachodniosłowiańskich wobec religii wynikają z doświadczeń historycznych.

²⁹ G. D a v i e, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford 1994, taż, *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford 2000.

³⁰ Zob. np. dane z *Religion and Patterns*, *passim*.

Cała przecież współczesność ma swe korzenie w historii. Niebanalnym pytaniem pozostaje jednak, o jak zamierzchłe doświadczenia tutaj chodzi i o jakie konkretnie. Na pierwszy ogień musi pójść rewizja dwu stereotypów na temat Czechów, rozpowszechnionych również w Polsce: pierwszy upatruje głęboką przyczynę daleko posuniętej czeskiej laicyzacji już w okresie rewolucji husyckiej³¹, drugi przesuwając ciężkość do czasów niedawnych, do okresu rządów komunistycznych. Stereotypy te można ująć w następujący sposób: Czesi są „narodem Husa”, skąd bierze się ich niechęć do katolicyzmu, narzuconego im siłą zwłaszcza w okresie kontrreformacji, z drugiej zaś strony są narodem uległym, co ułatwiło partii komunistycznej ateizację kraju, zgodną z jej założeniami. Mniema się, że tak jak bez zrywów narodowych przetrwali okres dominacji Habsburgów (po 1620 r.) i tak jak bez walki oddali swój kraj Hitlerowi, równie potulnie zrzekli się niechętnie widzianej przez władze religijności.

Sedno czeskiego ateizmu, a tym samym i różnic wobec żywej wciąż religijności Polaków nie tkwi jednak w drugiej połowie XX w., choć wskazywałby na to fakt, że sytuacja wyjściowa sprzed okresu komunistycznego była w obu krajach podobna. Podobieństwo to wyrażało się jednak przede wszystkim w liczbach wyznawców religii katolickiej. W obu krajach stanowili oni w równym stopniu przeważającą większość³². Jednak w tymże momencie zarówno Polacy, jak

³¹ Już F. Palacký widział w piętnastowiecznych Czechach „pierwsze laickie państwo na świecie”. Stereotypowe przekonanie, że czeski antyklerykalizm ma swe najważniejsze źródło w samym ruchu husyckim, panuje – jak się zdaje – również wśród szerokich rzesz samych Czechów. Pokutuje jednak również w nauce. Przykładem niech będzie stwierdzenie: „v Čechách už od dob husitských válek a porážky na Bílé hoře přetrvává silné antiklerikální citění” (R. Rémonda, *Náboženství a společnost v Evropě*, Praha 2003, s. 241); za ahistoryczne uważa takie podejście: Z. R. Nešpor, *Tak zvaný český ateismus*, s. 74; tenże, *Ústřední vývojové trendy*, s. 26; tenże, *Religious Processes*, s. 282-283; tenże, *Co znamená ateismus*, s. 6-7; tenże, *Mezi náboženstvím a ateizmem*, s. 85-103.

³² Około 1912 r. żyło w Czechach ponad 7 milionów katolików i ponad 400 tysięcy niekatolików (H. Russek, *Chrześcijańskie sąsiedztwa*, s. 99); w roku

i Czesi stanęli na rozdrożu, niosąc w sobie ładunek i ciężar poprzednich pokoleń, a tym samym potencjał odmiennego rozwoju. Prawdą jest, że Czesi byli już przed II wojną światową faktycznie „słabszymi katolikami”³³, tzn. na ogół mniej wewnętrznie przekonanymi do religii i Kościoła, i że odmienność reakcji na system, który chciał religię zmarginalizować, wyrastała z głębokiego korzenia doświadczeń wcześniejszych generacji³⁴.

W wyżej wymienionych stereotypach pierwszoplanową rolę odgrywają wieki XV i XX (zwłaszcza jego druga połowa) – okres husytyzmu i okres doktrynalnego ateizmu. Pominęto tu jednak wiek prawdopodobnie kluczowy w zrozumieniu współczesnej czeskiej religijności, mianowicie wiek XIX. To raczej ten okres położył podwaliny pod czeską nieufność do instytucjonalnych form religijności, która z całą mocą uwidoczniła się w momencie, gdy owa oddolna nieufność zetknęła się z odgórnymi życzeniami aparatu partyjnego. Zasadnicze znaczenie wieku XIX dla kształtowania czeskiej mentalności religijnej

1921 w (właściwych) Czechach katolików było 78,2%, a na Morawach 90,9%, bez wyznania było w (właściwych) Czechach 9,8%, a na Morawach 0,8%, w 1930 r. dane były zbliżone (odpowiednio 74,8-85,7% katolików i 10,3-2,9% bez wyznania; zob. J. M i š o v i č, *Víra v dějinách zemi Koruny české*, Praha 2001, s. 78, 83); *Náboženské vyznání obyvatelstva podle výsledků sčítání lidu v letech 1921-1991*, Rocznik Statystyczny, Praha 1995. Ogółem w latach 1921, 1930 i 1950 wierzących było w Czechach odpowiednio 92,82%, 92,19%, 93,90%, a bez wyznania 7,16%, 7,8%, 5,84%; D. L u ž n ý, J. N a v r á t i l o v á, *Religion*, s. 85-98.

³³ Ten formalny katolicyzm nazywał T. G. M a s a r y k „katolicyzmem metrykowym”. Czescy Niemcy nazywali ten typ wiary „böhmisch-katolisch Glaube”; K. K a i s e r o v á, *Konfesní myšlení českých Němců v 19. a počátkem 20. století*, Úvaly u Prahy 2003, s. 72; por. Z. R. N e š p o r, *Ústřední vývojové trendy*, s. 27; tenże, *Tak zvaný český ateismus*, s. 75; tenże, *Mezi náboženstvím a ateizmem*, s. 85-103.

³⁴ D. L u ž n ý, J. N a v r á t i l o v á, *Náboženství a sekularizace v České republice*, „Sociální Studia” 2001, t. 6, s. 111-125. Autorzy mówią o skrytym potencjale sekularyzacyjnym: „předchozí historický vývoj vytvořil skrytý potenciál k sekularizaci (což nemusí být specifická českých zemí), který se plně projevil až v atmosféře státního ateismu”.

polega na recepcji, a przede wszystkim na nacjonalistycznej reinterpretacji ruchu husyckiego. Przełomowe znaczenie należy w tym względzie przypisać tekstom Jiřího Raka³⁵. Starsza historiografia snuła teorię o nieprzerwanej tradycji husyckiej, utrzymującej się w warstwach ludowych od bitwy pod Lipanami po nowożytność, bez względu na siłę postępującej rekatolizacji. Wskazywano jednak w ostatnich latach, że nie jest prawdą, jakoby świadomość husycka była do czasów czeskiego odrodzenia narodowego tak żywa, jak wcześniej zakładano³⁶. Dziedzictwo „bożych bojowników” sukcesywnie zacierało się w pamięci narodu czeskiego, a historyczne reminiscencje tajnych niekatolików odnosiły się bardziej do dorobku Jednoty Braterskiej – charyzmatycznej wspólnoty wyznaniowej o pierwotnie anarchistyczno-pacyfistycznym charakterze – niż właściwego husytyzmu. Wszelako Europa ciągle postrzegała Czechów jako naród husycki, co miało się uwidaczniać głównie przy okazji powstań ludowych, takich jak w roku 1775. Chyba trudno byłoby doszukać się u zbuntowanych chłopów jakichś nawiązań husyckich (jeżeli w ogóle znamy przejawy spontanicznej pobożności ludowej z tamtych czasów, to charakteryzuje je raczej barokowy katolicyzm), za to pojawiają się one u obserwatorów zagranicznych. Barokowi patrioci bronili się przed uprzedzeniami przypominającymi kacerskie i buntownicze usposobienie narodu czeskiego, wskazaniem na prawowierny charakter swoich dziejów, w których

³⁵ Poniższy wywód opieram głównie na następujących pracach: J. R a k, *Zrod novodobé husitské tradice*, „Husitský Tábor” 1979, t. 2, s. 97-106; tenże, *Národ božích bojovníků*, [w:] tenże, *Bývali Čechové. České historické mýty a stereotypy*, Praha 1994, s. 49-66; por. też P. S c h n u r, *Obraz Jana Husa v Českém myšlení. Sociální a politické implikace*, [w:] *Náboženství v českém myšlení*, ed. J. G a b r i e l, J. S v o b o d a, Brno 1993, s. 49-59; Z. R. N e š p o r, *Náboženství na prahu nové doby*.

³⁶ J. R a k, *Národ božích bojovníků*, s. 51; „Na konci 17. století již platilo, že většina českého národa byla katolická z vnitřního přesvědčení” (Z. R. Nešpor, *Víra bez církve?*, s. 176-181); por. tenże, *Ústřední vývojové trendy*, s. 26-27. Czeska pobożność barokowa patrzyła na husytyzm niechętnie: J. R a k, *Zrod novodobé husitské tradice*, s. 103-105.

ogólnym kontekście stanowi husytyzm zaledwie jedyny tragiczny wyłom. Akcentowali przy tym zwłaszcza tradycję św. Wacława, rozkwit ziem czeskich za panowania Karola IV, powiązany z pogłębieniem wiary, jak również gorliwe oddawanie czci czeskim świętym. Inaczej chyba niż w XIX stuleciu odrzucanie husytyzmu w wiekach poprzednich nie musiało iść w parze z postawą nienarodową i antypatriotyczną. W dobie kształtowania nowoczesnego narodu czeskiego (od końca XVIII w.) reminiscencje husyckie dochodzą do głosu silniej niż kiedykolwiek wcześniej. Rzecz w tym, że pozbawione są niemal w zupełności dociekań teologicznych, a akcent przesuwają się jednoznacznie w kierunku kategorii narodowości. Pierwsza europejska reformacja postrzegana jest tu w dużej mierze ahistorycznie nie jako prymarnie ruch religijny, ale głównie jako bohaterska i w większości zwycięska walka z uciskiem zewnętrznym. Motywacja całego ruchu miała być zaś na wskroś narodowościowa. Taka reinterpretacja umożliwiła m.in., że to właśnie katolicki ksiądz Antonín Puchmajer mógł zostać autorem pierwszego nowoczesnego utworu poetyckiego opiewającego czyny hetmana Jana Žižki (*Óda na Jana Žižku z Trocnova* z roku 1802). Nie było to rażące ze względu na fakt, że zarówno sam autor, jak i jego otoczenie pojmowali walki husyckie przede wszystkim jako walkę narodowościową, zresztą przeciwko „odwiecznemu wrogowi” – Niemcom.

Co ciekawe, husyckie echa nie raziły wówczas nawet władz austriackich. Ich pojawienie się zbiegło się bowiem w czasie z zapotrzebowaniem Habsburgów na żołnierzy, mających walczyć z napoleońską Francją i których duch walki miał być krzewiony za pomocą różnych utworów agitacyjnych. W nich właśnie pojawiały się wspomnienia dawnej czeskiej wojennej chwały, którą teraz należało oddać na usługi Habsburgów. Nawet jeśli niektóre antynapoleońskie patriotyczne broszury niosły z sobą również ładunek antyniemiecki, urzędy państwowe kolportowały je w ramach ziem czeskich w dużych nakładach. Paradoksalnie więc propaganda wojenna arcykatolickiej monarchii austriackiej przyczyniła się do zakotwiczenia husytyzmu jako heroicznej epoki w świadomości zbiorowej narodu czeskiego. Nawet jeśli reżim Metternichowski starał się po kongresie wiedeńskim husyckie remini-

scencie z życia publicznego wyrugować, nie przeszkodziło to w pielęgnowaniu – zniekształconego co prawda – doświadczenia husyckiego w środowisku czeskich patriotów. Mimo od czasu do czasu pojawiających się utyskiwań, że piętnastowieczne zmagania wojenne to okres rozdzielenia narodu i ciężkich zniszczeń, przeważała wówczas jednoznacznie gloryfikacja rewolucji husyckiej jako najwspanialszej epoki bohaterskiej w dziejach czeskich, a hetmana Žižki jako głównego obrońcy czeskości.

W dziewiętnastowiecznej recepcji husytyzmu – co zaważyło również na wizjach dwudziestowiecznych – obserwujemy ściślejsze zespolenie wątku reformatorskiego z wątkiem narodowościowym, niż miało to miejsce w rzeczywistym ruchu husyckim w XV w. Nie zapominajmy, że w późnośredniowiecznych Czechach aspekt religijny był prymarny względem aspektu narodowościowego³⁷. To obowiązuje, nawet jeśli zauważalny jest wówczas wzrost późnośredniowiecznej czeskiej świadomości narodowej³⁸, analogiczny do wzrostu nowoczesnej czeskiej świadomości narodowej w okresie nasilającej się recepcji husytyzmu. W tym ostatnim okresie w aktualnej walce z Niemcami oczywiste pierwszeństwo miał wątek narodowy, a religijny sam w sobie się nie liczył. Inaczej niż w wypadku Polski Czesi w XIX w. nie

³⁷ F. Š m a h e l, *Idea národa v husitských Čechách*, Praha 2000; tenże, *Česká anomálie? Úvaha na okraj diskusí o modernosti českého „národa“ a českého nacionalismu ve 14. a 15. století*, „Československý Časopis Historický“ 1969, t. 17, s. 57-68; tenże, *Husitská revoluce*, t. IV: *Epilog bouřlivého věku*, Praha 1996, s. 144-168; por. P. Č o r n e j, *Idea národa v husitských Čechách*, [w:] *Jan Hus na přelomu tisíciletí*, Tábor 2001, s. 379-393; Z. R. N e š p o r, *Mezi náboženstvím a ateizmem*, s. 85-103. Dawne podejście do tego problemu ilustruje cytat: „Ve výkladu husitství Masaryk se liší od Höflera i od Palackého. Höfler ponížoval hnutí toto tím, že podkládal mu motivy hlavně národní; Palacký stejný důraz kladl na moment národní i náboženský. Masaryk hnutí husitské vykládá pouze vznětem náboženským” (J. V a n ě u r y, *Čím se Masaryk zavděčil českému dějepisu*, [w:] *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*, ed. M. H a v e l k a, Praha 1995, s. 129).

³⁸ J. V a n ě u r a, *Čím se Masaryk*, s. 129: „Přestože reformace neměla cíle národnostního, prospěla jazyku a národnímu uvědomění”.

przeciwstawiali swym ciemieżcom wprost jakiejś religii. Była to raczej pamięć zbiorowa o bohaterskim ruchu, który był pierwotnie religijny, ale którego religijne piętno nie docierało do potomnych i zgłożatarło się w ferworze walki narodowościowej. Reinterpretacja husytyzmu doprowadziła do jego zasadniczej deformacji, która z kolei umożliwiła instrumentalne posługiwanie się nim. Interesujące jest, jak wiele spośród pierwotnie religijnych elementów i struktur przejął czeski nacjonalizm lub, ogólniej rzecz biorąc, czeska symbolika³⁹. Poszukując potwierdzenia niezależności i wielkości narodu czeskiego, intelektualisci nawiązywali przede wszystkim do wątków husyckich i protestanckich⁴⁰. Równolegle w świadomości zbiorowej Czechów doszło do wybielenia obrazu husytyzmu, który bynajmniej nie był postrzegany pozytywnie w dobie rozmachu barokowej pobożności ludowej.

W powyższych rozważaniach kryje się chyba przynajmniej część odpowiedzi na pytanie, dlaczego Czesi mogą pozostawać „narodem Husa”, mimo iż przywiązują znikomą wagę do religii, a samych członków kościoła husyckiego (Církev československá husitská) było w roku 2001 zaledwie 1%⁴¹. Nacjonalistyczna reinterpretacja husytyzmu przyczyniła się po prostu do tego, że wspomnienie tej epoki ożywiało od dwu stuleci bardziej czeski patriotyzm niż czeską religijność. Do dziś w Czechach narodowościowy wyznacznik tożsamości ma zdecydowane pierwszeństwo przed wyznacznikiem religijnym. Inaczej niż w Polsce religia nie stanowi tu podpory narodowości, a oba wyznacz-

³⁹ Z. R. Nešpor, *Tak zvaný český ateismus*, s. 75.

⁴⁰ Tenże, *Mezi náboženstvím a ateizmem*, s. 85-103; tenże, *Ústřední vývojové trendy*, s. 27; *Religious Processes*, s. 283-284; J. Rak, *Zrod novodobé husitské tradice*, s. 103-105. Nasuwa się pytanie, dlaczego nie odnajdywali – wzorem patriotów barokowych – źródeł wielkości średniowiecznego państwa czeskiego chociażby w okresie panowania „ojca ojczyzny”, Karola IV, który przyczynił się do pogłębienia czeskiej pobożności katolickiej. Prawdopodobnie nie sprzyjała temu epoka, gdyż w XIX w. zaczęto w Czechach postrzegać Kościół katolicki jako antyczeski i antymodernistyczny. Dlatego z dwu opcji – wydawałoby się równorzędnych – wybrano opcję husycką.

⁴¹ *Sčítání lidu, domů a bytů k 1. 3. 2001 – obyvatelstvo*, Praha 2003.

niki nie są komplementarnie połączone. Do dziś też w świadomości zbiorowej Czechów husytyzm funkcjonuje głównie jako walka społeczna i narodowościowa, mniej zaś jako religijna. Jan Hus postrzegany jest głównie jako bojownik za prawdę (hasło Husa *pravda vítězí* umieszczono na fladze prezydenta republiki) i przeciwko monopolowi władzy Rzymu, bardziej jako męczennik narodowy niż wierny chrześcijanin⁴². Husytyzm przyjmowany jest na ogół bardzo selektywnie, żywotne są raczej jego aspekty k o n t r a niż p r o.

Etykiety postępowości nie przykleili husytom dopiero komuniści. Ich pojmowanie epoki nie wchodziło w zasadniczą kolizję z bardzo wpływowymi ujęciami okresu wcześniejszego, które reprezentowali ze strony nauki historycznej František Palacký oraz ze strony literatury Alois Jirásek. Husycka trylogia filmowa reżysera Otakara Vávry z lat 50. (*Jan Hus, Jan Žižka, Proti všem*) nawiązuje do ich dorobku. Komuniści widzieli w husytach, zwłaszcza zaś w taborytach, swych poprzedników, a w Husie obrońcę ludu przed uciskiem. W tej ogólnej atmosferze zabrzmiał jeszcze w latach 20. dość osamotniony głos historyka Josefa Pekařa⁴³, który starał się przywrócić obrazowi epoki husyckiej jej średniowieczny charakter, akcentując religijne źródła i siły sprawcze ruchu. Dla jego epoki – a szczególnie dla epoki następnej – było to już jednak nieatrakcyjne, bo niepowiązane z aktualną rzeczywistością. Poglądy Pekařa nie zdołały przebić się na światło dzienne w warunkach nowego zagrożenia zewnętrznego przez Niemców – tym razem hitlerowców. Powyższe rozważania miały na celu wykazanie, że nie tyle sam husytyzm, ile jego dziewiętnastowieczna recepcja i re-interpretacja jest jednym ze źródeł współczesnej czeskiej niechęci do religii, a zwłaszcza jej zinstytucjonalizowanych form⁴⁴.

⁴² Na temat postrzegania Jana Husa: P. S c h n u r, *Obraz Jana Husa*, s. 49-59.

⁴³ Zob. np. J. P e k a ř, *Smysl českých dějin (O nový názor na české dějiny)*, [w:] *Spor o smysl českých dějin*, red. M. H a v e l k a, Praha 1995, s. 499-500 oraz inne polemiki w tej publikacji.

⁴⁴ W tym miejscu dziękuję za cenny impuls doktorowi Zdeňkowi R. Nešporowi z Instytutu Socjologii Czeskiej Akademii Nauk.

W odmienny sposób zestawia przyczyny czeskiego ateizmu Ota Halama, który zarazem zauważa, że tak naprawdę jego historią nikt się dotąd poważnie i całościowo nie zajmował⁴⁵. Fundamentalną przesłankę współczesnego rozwoju upatruje on w niedokończonej chrystianizacji Europy. Pokazuje, że pogaństwo nigdy nie zostało w pełni wykorzenione, a niechrześcijańskie relikty nie odgrywały swojej roli jedynie do czasów późnego średniowiecza, ale do dnia dzisiejszego. Swoją rolę w formowaniu religijnego sceptycyzmu miał też zauważany rozdźwięk między Kościołem Chrystusowym a Kościołem jako realną ludzką instytucją. Pytanie, czy warto naśladować ten ostatni, doczekało się radykalnej odpowiedzi w postaci rewolucji husyckiej czy też uformowania się Jednoty Braterskiej. Warto zauważyć, że członkowie tej wspólnoty podjęli poszukiwania pierwotnego ewangelicznego Kościoła nie tylko w pokładach ducha ludzkiego, ale także w przestrzeni geograficznej, wysyłając czwórkę swoich współbraci na Bliski Wschód⁴⁶. Kolejną przyczynę upatruje Halama w częstych zmianach konfesji – zwłaszcza między katolicyzmem, utrakwizmem, Jednotą Braterską i luteranizmem – do jakich dochodziło w Czechach na przestrzeni XV-XVII w. Śladem tych konwersji ma być pochodzące z XVI w. nazwisko Trojan, które w owym czasie mogło oznaczać również kogoś, kto trzy razy zmienił wyznanie. Protestantyzm osiągnął w Czechach swe apogeum w połowie XVI w., gdy zaledwie jedna dziesiąta ludności pozostała katolicka⁴⁷. Kres dalszemu religijnemu

⁴⁵ O. H a l a m a, *Úvaha o kořenech českého ateismu*, [w:] *Český ateismus*, s. 56-59.

⁴⁶ B. M a ł y s z, *Problematyka wyznaniowa w relacjach Czechów podróżujących na Bliski Wschód w II połowie XV wieku*, „Portolana – Studia Mediterranea”, vol. 2: *Religie świata śródziemnomorskiego*, red. D. Q u i r i n i-Popławska, Kraków 2006, s. 211-222. Na temat poszukiwania idealnego państwa chrześcijańskiego ostatnio: J. S t r z e l c z y k, *W poszukiwaniu królestwa kapłana Jana*, Gdańsk 2006.

⁴⁷ T. F i t y c h, *Kościół milczenia dzisiaj. Wypowiedzi księży biskupów Czech i Moraw w pięć lat po odzyskaniu niepodległości*, Praga-Nowa Ruda 1995, s. 18; por. H. R u s e k, *Chrześcijańskie sąsiedztwa*, s. 98.

rozdrabnianiu położyła rzymskokatolicka wymuszona unifikacja po bitwie na Białej Górze, która być może nawet oddaliła powstanie zjawiska dziś nazywanego czeskim ateizmem. Nie należy wszelako zapominać, że wielu konwertytów nie było zbyt głęboko przekonanych do katolicyzmu, co powodowało, iż nie wzbogacali oni jakościowo tej znowu dominującej religii⁴⁸. Ojciec Tomasz Dostatni, dominikanin, który pięć lat spędził w Pradze, wyjaśnia:

W Czechach katolicyzm był religią okupanta. Od spalenia Jana Husa na stosie za to, że nawoływał hierarchię do powrotu do ewangelicznych źródeł wiary, Czesi uważają się za „naród Husa”. Po przegranej z wojskami habsburskimi w 1620 roku bitwie na Białej Górze zaczął się ponury okres rekatalizacji ze ścinaniem najświatlejszych głów husyckich⁴⁹.

Niezbyt dokładne jest stwierdzenie, że chodziło o husytów. W czasie egzekucji 27 przywódców na Rynku Staromiejским⁵⁰ głowy stracili w większości protestanci, członkowie Jednoty Braterskiej i nowoutrakwiści, a także jeden katolik. Dla przykładu można wymienić nazwiska, jak: Václav Budovec z Budova (polityk, dyplomata, uczoney, pisarz), Kryštof Harant z Polžic a Bezdržic (pisarz, kompozytor, uczoney, podróżnik), Ján Jesenský (Jesenius, lekarz pochodzenia słowackiego, filozof, rektor Uniwersytetu Praskiego, przeprowadził pierwszą publiczną sekcję zwłok w Czechach). Prawdą jest, że był to kwiat narodu, a to tragiczne i okrutne wydarzenie do dziś zaciemnia obraz Kościoła katolickiego w Czechach. Trzeba pamiętać, że chodziło tu o akt politycznej zemsty Habsburgów, ale w świadomości zbiorowej Czechów dynastia ta z katolicyzmem jak najściślej się łączy, co oznacza, iż winy spadają nie tylko na polityków, ale również na Kościół. Na wizerunku katolickiego *establishmentu* kładzie się cieniem

⁴⁸ O. H a l a m a, *Úvaha*, s. 57.

⁴⁹ M. I k o n o w i c z, *Na misji u Szwejka*, „Przegląd” 2000, nr 38, s. 11; cyt. za: E. L e w a n d o w s k i, *Pejzaż etniczny Europy*, Warszawa 2005, s. 347.

⁵⁰ J. P e t r á ň, *Staroměstská exekuce. Několik stránek z dějin povstání feudálních stavů proti Habsburkům v letech 1618-1620*, Praha 1972.

fakt, że dokonał on dwu swych historycznie największych upokorzeń narodu czeskiego w sposób wyjątkowo spektakularny: chodzi rzecz jasna o spalenie Jana Husa (a później też Hieronima z Pragi) i brutalną egzekucję staromiejską, połączoną z ćwiartowaniem, odcinaniem języka i rozmieszczaniem części ciał w różnych częściach Pragi. Spektakularność ta umożliwiła, że wspomniane wydarzenia urosły do rangi symboli.

Po Białej Górze większość przedstawicieli niekatolickiej czeskiej elity intelektualnej zmuszona została do emigracji, wśród nich zaś Jan Amos Komenský, prekursor nowoczesnej pedagogiki, zwany „nauczycielem narodów”. Pobiałogórska rekatolicyzacja kraju⁵¹, połączona z działalnością jezuitów, uważana zaś była tradycyjnie za okres mrocznej reakcji (*do ba temna*). Historycy współcześni, rzecz jasna, starają się sprostować ten jednostronny obraz, ale – co zrozumiałe – świadomość narodu zawsze pozostaje o długi krok w tyle za badaniami naukowymi. Podobnie zresztą rzecz ma się ze stereotypowym postrzeganiem husytyzmu w narodzie czeskim: tu jednak zadaniem historyków nie jest wybielenie epoki, lecz raczej odwrotnie, jej „degloryfikacja”. Niemniej ważnym czynnikiem powodującym obojętność wobec katolicyzmu był fakt, że znaczna część tzw. budzicieli narodowych z okresu formowania się nowoczesnego narodu czeskiego pochodziła z rodzin ewangelickich, m.in. „ojciec narodu” i „ojciec historiografii czeskiej” František Palacký, poeta i ksiądz ewangelicki pochodzenia słowackiego Jan Kollár oraz znakomity sławista, również pochodzenia słowackiego, Pavel Josef Šafařík⁵². Także pierwszy prezydent niepodległej Czechosłowacji, Tamáš Garrigue Masaryk, bliżej miał do protestantyzmu, odżegnując się, podobnie jak Palacký, od okresu baroku i kontrreformacji na korzyść rzekomej protestancko-humanistycznej

⁵¹ *Rekatolizace českých zemí*, ed. J. F r a n c e k, Jičín-Turnov-Pardubice 1995.

⁵² P. K o s a t í k, *Sen o novém náboženství*, I i II, „Týden”, październik 2001; por. M.-E. D u c r e u x-L a k i t s, *Tożsamość Czechów – między katolicyzmem a protestantyzmem*, [w:] *Historia Europy Środkowo-Wschodniej*, t. 2, red. J. K ł o c z o w s k i, Lublin 2000, s. 187-203.

i narodowo czeskiej tradycji⁵³. Zajmował jednak w kwestiach religii bardzo nieortodoksyjne i indywidualne stanowisko. Na pewno nie był ateistą, a jego nieartykułowana wiara grała w jego życiu znaczącą rolę, zarazem jednak zinstytucjonalizowany katolicyzm nie stanowił według niego siły zdolnej prowadzić naród w kierunku duchowego odrodzenia⁵⁴. Wspomniana przyczyna ateizacji jako „zauważanie rozdźwięku między Kościołem Chrystusa a realnym Kościołem jako instytucją ludzką” uobecnia się również u Masaryka. W czasie publicznej dyskusji z przedstawicielami Kościoła w roku 1906 r. twierdził:

Widziałem w życiu – a było to dla mnie przykre doświadczenie – że ludzie o katolickiej pobożności byli moralnie zepsuci, albo przynajmniej dużo gorsi niż wielu ludzi niepobożnych i bezbożnych. Widziałem, że tak zwani ateści są lepsi, nazbyt często lepsi niż katolicycy teści. Dla nowoczesnego człowieka moralność musi być ważniejsza niż przynależność do jakiegokolwiek Kościoła, jest właściwie tą najwyższą wartością. Tak naprawdę odwracamy się od Kościoła, ponieważ chcemy być uczciwi i nie chcemy być wyłącznie w metryce zapisani⁵⁵.

Czeską awersję do religijnej hipokryzji zauważył też Leszek Mazan, przypisując południowym sąsiadom mniemanie, że „bardziej uczciwie jest siedzieć w gospodzie i myśleć o kościele, niż siedzieć w kościele i myśleć o gospodzie”⁵⁶. Problem polega na tym, że mało kto, siedząc w gospodzie, myśli właśnie o kościele, a u zaledwie niewielu niechęć do Kościoła wynika z podniosłych pobudek moralnych, podobnych do Masarykowych. Prawdą jednak pozostaje, że

⁵³ J. R a k, *Zrod novodobé husitské tradice*, s. 97-106; P. S c h n u r, *Obraz Jana Husa*, s. 51-55; Z. R. N e š p o r, *Mezi náboženstvím a ateizmem*, s. 85-103; M.-E. D u c r e u x-L a k i t s, *Tožsamosť Czechův*, s. 187-203.

⁵⁴ P. K o s a t í k, *Sen o novém náboženství*, *passim*. O stosunku pierwszego prezydenta Czechosłowacji do religii: S. P o l á k, *Masarykovo náboženství*, „Masarykův Sborník” 2000, t. 10, s. 21-55; <http://mujweb.cz/www/tgmasaryk> (30.01.2007) (tam starsza literatura).

⁵⁵ P. K o s a t í k, *Sen o novém náboženství II*, s. 86.

⁵⁶ L. M a z a n, *Praga: Kde domov muj*, „Polityka” 1996, nr 34, s. 35; cyt. za: E. L e w a n d o w s k i, *Pejzaż etniczny Europy*, s. 347.

Czesi wolą siedzieć w gospodzie i myśleć o czymkolwiek, niż iść do kościoła tylko na pokaz. Zresztą chodzenie do kościoła na pokaz miałyby się w tym kraju z celem, skoro ogólna atmosfera nie stanowi do tego podniety. Bynajmniej nie jest tak, że chodzenie do kościoła wywołuje w Czechach reakcje analogiczne do tych, jakie wywołuje w Polsce niechodzenie do kościoła. Dokładniej mówiąc, w odróżnieniu od polskiego katolicyzmu czeski indyferentyzm religijny nie ma wymiaru publicznego (nie jest czynnikiem zbiorowej identyfikacji). Integracja wokół niesprecyzowanych idei jest bowiem, z oczywistych względów, trudniejsza niż integracja wokół jasno artykułowanego systemu wierzeń i programu działania.

Mówiąc o pierwszym prezydencie Czechosłowacji, Masaryku, można wspomnieć również pierwszego prezydenta postkomunistycznego, Havla, którego myśl humanistyczna, podobnie jak u Masaryka, uniezależniona jest od konkretnej religii, lecz wykazuje cechy zdecydowanie nawiązujące do transcendencji. Zarówno pierwszego prezydenta Czechosłowacji, jak i pierwszego prezydenta Czech można by uznać za „filozofa na tronie”. Łączy ich również fakt, że ich pojmowanie świata i życia społecznego w dużej mierze odzwierciedlało uproszczone pojmowanie tychże spraw w większości narodu. Niestety, podobnie jak w wypadku recepcji husytyzmu, mamy tu – moim zdaniem – do czynienia przede wszystkim z przewagą oddziaływania czynników k o n t r a niż p r o: tzn. bardziej rozpowszechnione w narodzie są postawy antyklerykalne, niechętnie zorganizowanym formom życia religijnego niż pozytywne dążenie do realizacji ideałów laickiego, lecz uduchowionego humanizmu.

O żywotności konotacji religijnych, choć z reguły w wersji nieortodoksyjnej, wspomina Tomáš Halík⁵⁷, badając najbardziej znany medialnie duchowny w współczesnych Czechach:

⁵⁷ Z jego prac w języku polskim dotyczących współczesnego czeskiego katolicyzmu należy wymienić: T. H a l í k, *Wyzwoleni, jeszcze nie wolni. Czeski katolicyzm przed i po 1989 roku*, Poznań 1997.

Przyglądając się bliżej najważniejszym osobistościom formującym czeską kulturę w ostatnich 150-200 latach – niech to będą Bolzano, Palacký, Masaryk, Čapek, Černý, Patočka, Havel – zauważymy, że nie ma wśród nich ateistów. Przeciwnie. Dla każdego z nich bardzo ważne było to, co sami nazywali wertykalnym lub transcendentnym wymiarem ludzkiego życia, „horyzontem horyzontów”, „kątem wieczności” itp. Wszyscy byli wyczuleni na moralne wartości chrześcijaństwa, ale nie chcieli używać do ich wyrażania tradycyjnej terminologii kościelnej⁵⁸.

Współcześni badacze, jeżeli już stosują ów dosyć twardy i wyrażny termin „ateizm”, od razu spieszą z wyjaśnieniem, że 1) deklarowany ateizm nie zawsze musi oznaczać braku jakichkolwiek przekonań religijnych i w praktyce odpowiada raczej bezwyznaniowości, 2) sekularyzacja w Czechach dotyka głównie tradycyjne i instytucjonalne formy religijności, nie jest natomiast procesem prowadzącym do zniknięcia lub upadku religii jako takiej. Z badań wynika, że większość Czechów nie odrzuca wiary w zjawiska nadprzyrodzone⁵⁹. Nie przecząc rzeczywistości czeskiego ateizmu, trzeba w niektórych wypadkach z tego pojęcia zrezygnować na rzecz takich pojęć, jak antyklerykalizm, dezeklezjalizacja (*odcirkevnění*, *Entkirchlichung* itp.), sekularyzacja, bezwyznaniowość, agnostycyzm, indyferentyzm religijny lub też wspomniane *believing without belonging*.

Na zakończenie wspomnieć wypada, że zarówno rozmach polskiej religijności, jak i czeskiego antyklerykalizmu związany był z kategorią narodu. Interpretacja husytyzmu w duchu narodowościowym sprzyjała niechęci wobec „austriackiego” Kościoła katolickiego. Odwrotnie zaś, „polskość” i „katolicyzm” sprzęgły się z sobą w czasie, gdy siedemnastowieczna Polska uważała się za twierdzę obleżoną przez pro-

⁵⁸ Cyt. za: J. B r o d n i e w i c z, *Czeska płochliwa pobożność*, „W drodze” 2006, nr 7 (395).

⁵⁹ D. H a m p l o v á, *Náboženství*, zwłaszcza s. 43–48; por. D. L u ž n ý, J. N a v r á t i l o v á, *Religion*, s. 85–98 oraz wymieniane już prace Z. R. Nešpora; T. H a l í k, *Otázky a pochybnosti. Nevíra jako součást víry*, [w:] *Český ateismus*, s. 52, ową niesprecyzowaną wiarę „w coś” nazywa słowem „něcismus” (něco = coś, czyli „cosizm”).

testanckich Szwedów i Brandenburczyków, prawosławnych Rosjan i muzułmańskich Turków (wyjątkiem była katolicka, lecz niechętnie postrzegana Austria), jak również w czasie, gdy kraj ten zniknął z mapy Europy i gdy to właśnie Kościół był jedyną instytucją zdolną skupić żywioł polski na wielką skalę. Etos Polaka-katolika zaczął się kształtować właśnie w czasie, gdy w Czechach dochodziło do wymuszonej przez żywioł narodowo obcy rekatolicyzacji, która okazała się później jednym ze źródeł czeskiego antyklerykalizmu. Wzajemne zespolenie kwestii narodowościowej z religijną odegrało równie wielką rolę w kształtowaniu religijności w Czechach i w Polsce. Recz w tym, że w zupełnie odwrotnym kierunku. Wzrastająca świadomość narodowa prowadziła Polaków do katolicyzmu, Czechów zaś od katolicyzmu⁶⁰. Dla współczesnych czeskich postaw wobec religii decydujące znaczenie miał, jak się zdaje, wiek XIX, nawiązując do zreinterpretowanej tradycji husyckiej, jak również okres kontrreformacji, następnie poglądy intelektualistów dwudziestolecia międzywojennego, a dzieła dokonała trafiająca na podatny grunt ateizacja ogólna okresu komunistycznego. W wypadku religijności polskiej należy chyba wskazać na bodziec konfrontacji z innowierczymi potęgami ościennymi w wieku XVII oraz na okres zaborów. Punkt kulminacyjny – lub po prostu ostatni akt – procesu zespalania katolicyzmu z polsnością nastąpił w realiach drugiej połowy XX w. Można zauważyć, że sam okres komunistyczny nie wniósł do rozwoju religijności ani Czechów, ani Polaków jakiegś zasadniczo nowej jakości. Okres ten stanowił jedynie potwierdzenie długofalowych tendencji wcześniejszych. Pozostawił za sobą katolickich jak dawniej Polaków oraz sceptycznych jak dawniej Czechów. Różnica polegać może jedynie na tym, że w wypadku

⁶⁰ Na temat Polski: J. T a z b i r, *Znaczenie XVII wieku w procesie unarodowienia polskiego katolicyzmu*, [w:] *Pamiętnik X Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Lublinie 17-21 września 1968*, Referaty, t. 1, sekcje I-VI, Warszawa 1968, s. 212-224; D. K e r r, *Religion and National Identity: „Catholic Poland” and „Catholic Ireland”: Similarities and Contrasts*, „*Analecta Cracoviensia*” 1995, t. 27, s. 153-171; J. C a s a n o v a, *Das Katholische Polen im nachchristlichen Europa*, s. 50-65.

Polaków wcześniejsze przywiązanie do religii zostało co najwyżej potwierdzone (nie zaś zasadniczo wzmocnione), podczas gdy czeski indyferentyzm religijny zyskał w ciągu ostatnich dziesięcioleci jeszcze silniejszą postać. Niniejsze rozważania kończę z pełną świadomością niewyczerpania tematu, który pozostawia jeszcze szerokie pole nie tylko do badań, ale także do interpretacji.

Summary

The Czech and the Polish people are among the nations which both differ and have much in common. The ethnical, linguistic and cultural similarity is juxtaposed with a number crucial differences in mentality. One of the most noticeable of the differences is that of religiosity in the two West Slavic nations. In this respect, they are poles apart. The Polish are regarded as one of the most traditionally religious nations in Europe, whereas the Czech are considered the most secular one. This claim is substantiated by the statistical data, most of which are analysed in the article.

The main goal of the article is to find the historical explanation of the present situation. The author focuses on the problems of the Czech religious indifferentism and its origin. He refers to Poland in a comparative manner. He attempts to modify the oversimplified image of Czech atheism supposedly stemming mainly from the distant times of the Hussites and from the policy of the communist authorities. He puts the emphasis on the times of the national rebirth, as well as on the Counter-Reformation and on the intellectual ideas of the interwar period. Moreover, he indicates the different relation between the category of religion and that of nation in the two countries.

O autorze

Bohdan Malysz, ur. 1980, doktorant w Instytucie Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego; zajmuje się historią średniowiecznych Czech, ze szczególnym uwzględnieniem ich miejsca w kulturze europejskiej oraz podróżami Czechów w czasach średniowiecza. Autor rozprawy: *Najstarsza czeska relacja podróżnicza. Poselstwo Jerzego z Podiebradów do Francji w roku 1464 w świetle dziennika Jarosława* (2004). Tłumacz języka czeskiego.

